

Kompromissの倫理 ト教と政治

E. トレルチにおけるキリス

著者	佐々木 勝彦
雑誌名	東北学院大学キリスト教研究所紀要
号	1
ページ	11-30
発行年	1983-03-25
URL	http://id.nii.ac.jp/1204/00024386/

Kompromiss の 倫 理

—E. トレルチにおけるキリスト教と政治—

佐々木 勝 彦

本論文の課題は、1904年に発表された『政治倫理とキリスト教』¹⁾と1922年に発表された『キリスト教社会哲学』²⁾を中心として、トレルチにおける政治倫理の内容を明らかにすることにある³⁾。

I.

『政治倫理とキリスト教』は、「キリスト教と今日の社会」という題で第十五回福音主義社会問題協議会で発表された講演をまとめたものである。トレルチによれば、もともとのテーマは「民主主義の原理とキリスト教」となるはずであったが、主催者側の要請によって現在の標題となった。彼はもとのテーマをかけた理由として、「わたしには、まさに民主主義の倫理的・政治的諸要求と矛盾こそが、現代の倫理的・政治的問題の核心を表わしているように思われたからである」⁴⁾と述べている。また彼は、アメリカの民主主義に関しては、わずかの知識しか持ちあわせていないとの理由で論述を省略している。しかしそれにもかかわらず「ここで展開された見解は、アメリカの民主主義によっても無効となることはないのである。」⁵⁾

彼はまず、カント、フィヒテ、ヘーゲルらの国家形而上学に大変批判的な現実主義の問題をとりあげている。今日、国家とは人間の諸々の関心の葛藤の中で形成される権力の産物であり、物理的で知的な経済的権力であると考えられている。このような現実主義的な気分をもたらしたのは、ビスマルクの政治教育と唯物論的歴史理論である。この二つの教育が歴史的に重要な役割を果たしてきたことは確かであるが、それらは真理の一面をとらえているにすぎない。権

力思想が意味をもつのは、国家がその存在基盤を闊いとる間だけである。権力は国家の基本的生存条件ではあるが、それを国家の生命全体とみなすことはできない。いかなる政治の現実主義も政治倫理を排除したり、不必要なものとすることはできないからである。

次にトレルチは現存する政治倫理として 1) ただ自由な文化に奉仕する法治国家の倫理, 2) 愛国心という純粋に国家主義的な倫理, 3) 民主主義の倫理, 4) 保守主義の倫理, の四つをあげている。

1) 「ただ自由な文化に奉仕する法治国家の倫理」は、国家を精神文化の手段や前提とみなす教説である。これは近代の理論では、国家の役割をできるだけ秩序の維持と経済的繁栄の保持に制限することを意味する。国家は、その秩序がなければ存在不可能となってしまう精神文化を保護して、その中で調和のとれた精神生活が成長できるような自由を、提供しなければならない。ただし、国家が精神文化に干渉することは許されないのである。この思想の問題点は、国家の道徳的価値、国家の志向それ自体の道徳的規制について、何も語っていないことにある。精神文化は、確かに人生を深めて豊かにする力をもっている。だが、この倫理には精神的貴族主義が残っている。この貴族主義は、政治的貴族主義と根本的に異なって、全く個人主義的である。それは共同生活の中で起こってくる問いに、全く答えることができない。精神文化と国家の関係はゆるやかなものであり、精神文化によって政治倫理を基礎づけることは不可能なのである。

2) 「国家主義」は愛国心という倫理志向を伴っている。この愛国心は、個人が全体の名誉のために献身するという偉大な倫理的バトスである。しかもこの場合特に重要なのは、共同体の名誉の思想である。この思想によって個人的名誉感情は集団的名誉感情に変えられ、個人と全体の諸関係はこの名誉感情に規制される。個人的犠牲を要求する共同体の名誉の思想は、確かに現実的で直接的な政治倫理を含んでいる。人は名誉感情の故に、エゴイズムと違ったひと

つの価値を経験することができる。しかしながら、国家の倫理的価値は単に国家主義それ自体のうちにあるのでも、また国家主義的に組織されるべき大衆の大きさのうちにあるのでもない。国家の倫理的価値は、その国家が小さくても大きくても政治的諸制度それ自体の精神、つまりその組織を貫徹する倫理思想にあるはずなのである。

3) トレルチの言う「民主主義の原理」は、国家形成と国家理解一般の倫理的原理を意味している。この民主主義をプロレタリア大衆と同一視することは誤りであり、民主主義の原理はそれ自体が階級闘争の止揚である。それは「人権という偉大な思想」である。この原理は政治的に二つの事柄を要請している。第一は、各人が共同して連帯責任を負うような仕方、国家権力の機関を形成すること、第二は、国家の目的を、物質的、精神的財を平等に分配することに置くことである。民主主義的・倫理的原理は同時に政治的原理である。それ故その原理は、国民的原理であるとともに外交上の理念ともなりうる。人格性の原理は個々人の交わりだけでなく、国民相互の交わりにも妥当する。民主主義は、決して国家権力の現実的な存続条件を無視するものではない。トレルチによればまさにこの点に、今日のドイツ民主主義の問題があるのである。市民民主主義と社会（プロレタリア）民主主義との間には、原理的な区別は存続しない。区別があるとすれば、それは問題としている大衆の実態のとらえ方と、その問題克服の手段についての理解にあるだけである。市民民主主義は、中産階級を視野に入れながら、次のように考えている。つまり、法律上の平等を保証して自由競争を展開するならば、利害の相互均等化を通じて、おのずから理想国家が到来すると考えている。これに対して社会民主主義は、一般大衆を問題として、彼らが正当な分配を受けるには、生産手段と教育の社会化、国有化が必要であると考えている。またこの民主主義の原理は同時にひとつの世界観である。つまり、ひとつの形而上学であり宗教である。「それは徹底的に目的論的な世界観」⁹⁾である。それは道徳的理性の勝利を心から信じている楽観主義の形而上

学である。いわば隠れた神性が、強き御手をもって、生存競争と経済生活を通じて、一人一人を普遍的な同一の価値にもたすことができると考えている。ここには「普遍的人類愛と正義の倫理学」があるのである。

4) 第四の類型として「保守主義」をあげる場合、それはやはり倫理的原理としての保守主義を意味している。民主主義の原理が、まだ実現されていない人間の平等という前提に基づいているとすれば、保守主義は現に存在する人間本性の原理的不平等に基づいている。この立場からすれば、国家の成立だけでなくその存続も、この不平等に基づいていることになる。もちろんこの保守主義は、既存の秩序をいつも固定化するわけではない。しかし「権威」の存在とその必要性だけは明確に認めている。この意味で、保守主義は貴族主義的な原理である。この貴族主義には、配慮、責任、誠実、忠誠、畏敬、忠実、節度といった道徳的志向が含まれている。国家の目的は、全体が有機的な統一とその歴史的に形成された組織を保持することができるようにすることにある。従って人権や人間の尊厳に対する要求を国家において直接に実現しようと望むことは、不可能である。それは幻想である。それは人間の内面的領域に属することであり、直接的には要求しえない事柄である。国家は様々の権力と、歴史的に形成された権力と所有の分配から成り立っているのである。このように保守主義の倫理は、諸々の人間的不平等を強調して、それを忍耐して受け入れることから道徳思想を展開しようとしている。従って形而上学的に見るならば、保守主義は現実主義の形而上学なのである。

トレルチは、現存する政治倫理を以上のように四つに分類したうえで、キリスト教の政治倫理に関して次のように述べている。「現実にはキリスト教の理念から、直接的にしかも本質的に演繹された政治倫理というものは存在しない。」⁷⁾ カトリックの政治倫理も、キリスト教的であると言えるのはその一部にすぎなく、大部分は、自然法、アリストテレス、ローマ法を援用しているにすぎない。プロテスタントの場合も、やはり国家を現実把握する手段はもっていない。

キリスト教は、その全き意味と本質からして、直接的な政治倫理をもつことができない。キリスト教は、そもその始めから、政治理想を全くもっていないのである。キリスト教の道德は、愛の業にみられるように純粹に宗教的な動機もしくは個人道德の動機に由来している。神と兄弟たちに対する愛は、決して政治的な原理とはなりえない。政治的な民主主義は愛と犠牲によって成り立つものではない。それは常に法と秩序を要求するのである。しかしながら、キリスト教が政治に大きな影響を与えてきたことも事実である。トレルチはこのことを十分に承知した上で、それにもかかわらず、キリスト教の意義は「直接的なものではなく『関節的なもの』である」⁸⁾と言う。キリスト教のこの間接的影響を受けなかったのは、第二の型だけである。従ってトレルチの残された課題は、他の三つの型とキリスト教との関連を明確にして、この関連から、政治倫理に対するキリスト教倫理の意義をできるだけ原理的に把握することである。

ただ自由な文化に奉仕する法治国家の倫理は、国家からの教会の自由や良心の自由の要求と歴史的に密接に関連している。そこでは、国家それ自体は宗教的・道德的生命の前提であり保障である。しかしその密接な関連は、かえってこの倫理の本性が本来全く非政治的であることを示している。第三の型と第四の型は、それぞれキリスト教は自分の立場を支持すべきであると考えているが、トレルチによればまさにここにこそ、キリスト教の思想が分裂する明白な前兆が見られる。この事態は、ヨーロッパの歴史的発展の結果としてとらえなければならない。ヨーロッパのこの歴史を理解することによってはじめて、問題の正確な把握とその克服が可能となるのである。

普遍史的考察から明らかになることは、キリスト教は最高の意味で「人格主義」の宗教であることである。キリスト教は、神への献身を通じて比類のない個人の価値という人格性に到達することを、人間の目標としている。トレルチはこの思想の発展を——古代から近代まで——跡づけて、特に自然法との結びつきを明らかにしている。さらに彼は、キリスト教が人格性の思想と並んで救

済の思想を提起していることに留意している。人格性はまず第一にまさしく救済によって完成するのであり、宗教史的にみるならば、キリスト教の特徴は、この二つの思想を緊密に結合していることにある。この救済の思想は世界と人間についてのペシミズムを含んでおり、人間は罪との戦いを通じてはじめて道徳的人格となることができる。ここに道徳的に高い者と低い者との区別、つまり貴族主義的な思考にむかう端緒がある。世界に対するペシミズムは、この傾向を一層促進する。自然の諸秩序と諸関係は神が措定したものであり、人間はそれを耐え忍ぶべきであると考えられている。信仰者は、この外的空間を通じて内面的で道徳的な力を発揮すべきであるとされている。ここに貴族的保守主義と結びつく可能性がある。国家の諸権力が自らをキリスト教の理念に基づいて規定しようとする場合、教会の政治倫理はこれを保持しようとしてきた。このことに関しては、諸教派の間に大きな相違はみられない。この意味で「キリスト教倫理それ自体のうちに、ひとつの 貴族主義的・保守主義的傾向が含まれているのである。」⁹⁾

このようにキリスト教には、はじめから二つの異なった方向にむかう理念が含まれている。それらは、それぞれ異なった政治的影響力を及ぼしてきている。つまり「絶対的な人格性の価値の思想」は、政治的には革命的で民主主義的になる傾向をもっている。「神の自然界の秩序に服従するという思想」は、政治的には貴族主義的で保守的になる傾向をもっている。しかしながらトレルチの考えでは、どちらの傾向にもキリスト教と異質なものが入っている。即ちそれは、自然の状態および人間の目的に関するこの世的な動機と視点である。一方の場合には自然法が入っており、この自然法の故に、人間の本質と目的は本来平等であると考えられている。他方の場合には既存のものの神格化が行なわれており、所与のものが永遠化されている。従って問題は、キリスト教倫理は、この二つの思想の混合を、再び自ら切り離すことができるのかどうかということである。またキリスト教倫理は、自らに本質的に所属している二つの傾向を再び

自分自身に引きよせて、國家からの自由の原理を用いて、この傾向をキリスト教思想の政治倫理の理念と結びつけることができるのかどうかということである。しかしトレルチは、この問いに答えるに先立って、あらかじめ次の批判に答えておかなければならないとする。つまりそれは、そもそもどうして今日に到ってはじめて、自分がもっているものを自分に引きよせることが可能であると言えるのか、それは不可能ではないのか、との批判である。トレルチはその理由として次の四つをあげている。

第一の理由は、福音は本来根本的に非政治的であるからである。福音の内容が終末論的な神の国待望の中にあることを明らかにしたのは歴史的研究であり、今日に到ってはじめて、キリスト教をその広範な歴史的展開においてとらえることが可能となった。第二は、やはり歴史研究によって、古代後期の理念とキリスト教の理念の相違が明らかになってきたからである。それはキリスト教の人格性の倫理と自然法的な平等の倫理との根本的な相違である。第三に、終末待望の福音が、歴史的経過の中で、原罪説にとって代わられてしまったことである。トレルチによれば原罪説は、キリスト教とそうでないものとの相違をなんとか弁証的に固定化しようとする努力の産物に外ならない。今日この原罪論の冷酷な排他性を共有することは不可能である。もちろんあの原始キリスト教の終末論を共有することも不可能である。生存競争、淘汰、権力の形成といった結果を伴う自然のプロセスは、それ自体を自然の秩序として認めるべきである。しかも、これを道徳的内実でみたすことは可能なのである。革命的にならずに改革を要求することができるし、また既存の諸関係を神格化せずに貴族主義的生活秩序の道徳的価値を認めることができるのである。第四に、キリスト教倫理は本質的に宗教倫理である。宗教的に動機づけられた愛は、まず第一に人間の内面性と人格的な関係の理想であって、この世での人間の道徳的諸活動の全範囲を、キリスト教的な愛から演繹することは全く不可能である。それゆえキリスト教倫理は、自らと並ぶ道徳的諸原理を容認しなければならない。キ

リスト教的な愛から国家や社会を演繹することは不可能である。政治倫理をキリスト教の中心理念に基づいて規定しようとするのは、全く不可能な企てである。福音にひとつの積極的な政治倫理となる可能性を与えるのは、愛の理念ではない。それは「人格性」と「自然の秩序への服従」という二つの随伴思想である。国家は単に愛国心と政治的名誉感情に基づいているのではない。それは人格性から成り立っており、貴族主義的な諸秩序に従っている。キリスト教倫理は、このような国家に倫理的な基準を与えることを期待されている。そこで期待されているのは、直接的政治倫理ではなく、間接的「貢献」である。この意味でキリスト教倫理は国家を超えており、国家を最高の価値物とみなすことはできない。従って、キリスト教倫理から国家にむかって道德思想が流れ込んで行くのであり、国家は、この思想によってはじめて自らの全く政治的な道德性を補足し、深めることができるのである。

予備的な問題に対して、もしも以上のような答えが与えられるとすれば、これによって、先に提起された主要な問題もすでに解決されていることになる。人格性は、貴族主義的な秩序の単なる敵対者ではなく、この秩序に服従することによってはじめて成立するものである。貴族主義的な諸秩序に服従しなければ、人格性はうまれぬし、人格性の価値に奉仕しないような貴族主義的秩序は、存在しない。これこそがキリスト教によって魂を吹き込まれた政治的志向である。政治的定式で言うならば、キリスト教は民主主義的であると同時に保守主義的なものである。この二つの傾向はどのようにしたら調停されるのかという問題は、その時々状況に依拠している。この種の問題の解決には、人間的な事柄の常として「必ず妥協を伴う。」¹⁰⁾ キリスト教倫理が問題とすることができるのは、政治倫理に対するキリスト教の理念の「貢献」にすぎない。しかしこの貢献は決して付随的なものでも恣意的なものでもなく、それは国家の最も内面的構造と政治的な志向それ自体の体質と深く関連しているのである。

トレルチは、このような分析が余りに一般的で実践的でないことをよく承知

している。しかしそれにもかかわらず、彼は、原理それ自体が十分に実践的に有効な意義をもっていると主張する。宗教共同体としての教会は、直接的には何の政治的課題も持っていない。教会の活動領域は、道德性の本来的な領域である個人道德と愛の業にある。だがもちろんこの故に、教会は、公けの生活の道德的な問題に対して何も言わず、また何の意見も持たなくてもよいというわけではない。教会は、確かに自らの国家計画と社会計画といったものはもたないが、国家からの圧力と大衆の本能に対しては、抵抗しなければならない。教会は完全な自立性と独立性を保ちながら、それらに対して、民主主義的であるとともに貴族主義的な原則を提示しなければならない。教会は抑圧された大衆を励まし続けるが、自然法と平等の理念がもつ眩惑には、抵抗するであろう。教会は保守主義に対しても自主的であり、權威の必然性を認めながらも、既存の秩序を正当化することを、自らの義務と感ずるようなことはないであろう。

民主主義の原理と貴族主義（保守主義）の原理の結合という問題は、トレルチによれば、どちらか一方を強調するのではなく、まず両者を強調して、次に両者を関連づけるという仕方 で解決しなければならない。両方の思想が見い出され、調停され、和解されなければならない。「ただそうすることによってのみ、わが国（ドイツ）の道德的に高次の発展がありうるものであり、特にそうすることによってのみ、内面的にますます異質的なものとなりつつある諸集団の和解がありうるのである。」¹¹⁾ この和解はとりわけ現代の国家に必要なものである。実践的で技術的な問題は、実践的政治家と社会科学にたずさわる者の取りくむべき問題であるが、現代問題の解決があるとすれば、それは民主主義的動機と貴族主義的動機の和解という精神的基盤の上に生ずるに違いないのである。

II.

次にわれわれは『キリスト教社会哲学』の内容を見てみよう。これはベルンの自由学生連合会で行なわれた講演をもとにして、1922年に出版されたもので

ある。トレルチはまず宗教史的考察から、ヨーロッパとキリスト教の関係が大変深いものであることを述べたうえで、キリスト教社会哲学という表題と直接関連する二つの事柄に言及している。

第一に、キリスト教は確かに社会哲学をもっている、とすることができる。その哲学の内容は、ほとんど古代後期の社会哲学から借用されて修正されたものである。しかし、キリスト教は社会神学 (Sozialtheologie) をもっている、と言うことはできない。つまりキリスト教は、その宗教理念に直接に由来する社会理論はもっていないのである。キリスト教は、教義学的な直接的社會理論も、あるいは論理的に首尾一貫した間接的社會理論ももっていない。このようになった理由は、キリスト教の中心理念にある。この中心理念は神の国であり、後の教会の理解と異なって、イエスの説教においては、それは徹底的に終末論的に考えられていた。それは完全に普遍的な「将来のユートピア」であり、いかなる手段によっても、現代のための一つの社会哲学論や社会神学論に変形することはできない。原始教団は、拡大された家庭という社会理想を知っていたにすぎなかった。後の教会も、ストアの自然法を用いて社会についての理論を形成したにすぎなかった。この理論によって、広範な世界の諸関係と教会との接続の可能性がうみ出された。神学がロゴスに関する議論を通じて、この世の自然的知恵と教会のキリスト・神との結びつきを発見したのと同じように、社会倫理と実践的世界了解は、自然法と道徳に関する議論を通じて、キリスト・神を発見した。従って教会の社会哲学とはキリスト教的自然法に外ならない。これは一面からすれば、改革的であるだけでなく革命的である。しかし他面からすれば、保守主義的で日和見主義的である。「これはひとつの妥協 (Kompromiss) である。」¹²⁾ 第二の点は、「キリスト教 (Christentum)」という表現は十八世紀まで存在しなかったことである。それまでは教会と分派、あるいはせいぜいキリスト教会の総体を表わす「キリスト教徒 (Christenheit)」という表現があるにすぎなかった。宗教的に共通なものという意味での「キリスト教」が意識されるようになった

のは、啓蒙主義以後のことである。啓蒙主義の影響を受けた人々は、イエスを普遍的人間性の本来の担い手と考へて、教会とその教義から自由な「イエス・宗教 (Jesus・Religion)」を主張した。だがこれは、近代の個人主義に対応した、キリスト教の余りに私的な理解にすぎない。これではもはや古代キリスト教の社会哲学を理解することも、また宗教の具体的な社会的意義を理解することも、全く不可能である。歴史上の教会のみが諸々の社会教説をうみ出してきたからである。しかも、それ自体で本質的にキリスト教の宗教性から生じたと言うことができる、いわば規範的なキリスト教社会理論は、決して存在しないのである。世俗の世界にかかわる宗教的社会教説は、「本質的に妥協」¹³⁾なのである。

従ってまず問題としなければならないのは、キリスト教的自然法である。それはあるときは比較的保守的に、またあるときは比較的急進的に機能してきた。このように多様な適用の可能性をうみ出してきた理論的根拠は、二つの自然法の区別にある。一つは罪をまだ前提としていない楽園の絶対的・原初的自然法であり、他は墮罪を前提として、合理的で強制的な組織によって罪を抑制しながら救いを与える相対的自然法である。絶対的自然法においては、自由、平等、友愛が、神の愛の支配の下に基礎づけられている。相対的自然法においては、力、法、強制、権力、財産、防衛戦争、世俗国家が基礎づけられている。教会は、この絶対的自然法と相対的自然法の極端な乖離を阻止しながら、諸々の矛盾を切りぬけようとしてきた。しかしこの自然法の適用は、いわゆる教会型と分派型とでは大変対照的である。両者の相違は、キリスト教理念の把握の相違から生じている。教会型に基づく社会哲学と分派型に基づく社会哲学は、全く別のものである。教会型の場合は罪の状況との妥協という相対的自然法が重視され、保守的な社会哲学となっている。分派型の場合は原初状態の絶対的自然法が重視され、革命的もしくは改革的になる傾向がある。第三の型である神秘主義の場合は、心情と感情の直接性の契機に対応しているので、ここではもちろん社会哲学の存在は全く不可能である。従って次のように言うことができる。「キリ

スト教の現実的な社会哲学というものは、いわゆる中世に存在していたにすぎなく、十六、十七世紀のなお正統主義的な教派教会の社会哲学は、その修正であり、新しい状況に適用された複製である。』¹⁴⁾

では、現代においてこれらの社会哲学はなお有効なのであろうか。それは近代の帝国主義、資本主義、人口増加といった問題に対処できるのであろうか。トレルチの考えでは、古代の哲学もキリスト教の社会哲学も、もはや全く無力である。現代にあって必要なのは、政治家および政治経済の指導者が明晰で非幻想的な自己省察を行ない、諸国民の連帯を認めて、世界経済に計画経済を導入すること、極端な民族主義を放棄すること、それぞれの国で合理的な社会改革を行なうことである。世界と国民の状況を、学問的に、とりわけ社会学的にとらえて、共同作業をすることである。その場合、あるキリスト教社会哲学から直接に多くのことを期待することはできない。またいわゆる「キリスト教社会主義」からも、何も期待できないであろう。というのは、キリスト教社会主義が現代の社会主義の精神構造と内面的に一致するなどということは、全く不可能だからである。現代の社会主義は、純粹に世俗的な幸福と繁栄を得ようと努め、全く人間の組織的合理主義の力だけで、世界全体の革新を実現できると信じているからである。もちろん、キリスト教社会主義の権利と、事情によっては全体状況に及ぼすその有効な影響力を否定するものではない。しかし、労働者の社会主義をキリスト教の社会主義に作り変えることができると考えるのは、素人だけである。この問題は、極度に専門的な知識とすぐれた政治的指導によってのみ解決することができる、学問的、実践的、政治的問題である。比較的古い時代のキリスト教社会哲学は、当時の問題を宗教的な手段によって解決したのだなどと信ずること自体が、そもそも全くの幻想なのである。現代では、宗教的なものと政治的・経済的・社会的なものは互いに分離してしまっており、後者から出てきた問題は、全く社会学的に解決しなければならないのである。

しかしながらそれにもかかわらず、諸々の課題の解決は、やはり道徳的革新

と深化、義と正義の感覚、犠牲と連帯、そして根本的に信仰的な世界観を必要としている。これはあくまで第二義的な要求であるが、支配者、企業家、国民感情といった自己神格化しやすい要素をそれらによって抑制して、人間を超えた真理と正義に対する義務の精神を喚起することが、期待されている。「これはそれ自体で十分な課題であり、宗教は社会哲学の知識にはまりこむ必要はない。現在の混乱した状況の中でさしあたり大切なのは、その課題と問題を分けて考えて、それらをごちゃごちゃとまぜあわせないこと、そしてそれぞれの立場からひとつの再接触と再了解に到達することである。」¹⁵⁾

III.

われわれはトレルチにおけるキリスト教と政治の関係を明らかにするために、『政治倫理とキリスト教』と『キリスト教社会哲学』の内容を概観してきたが、本章では『歴史主義とその克服』(1924年)をとりあげてみたい。この書物にはイギリスで行なう予定であった講演の原稿がおさめられており、(1) 倫理学と歴史哲学、(2) 世界の諸宗教の中でのキリスト教の位置、(3) 政治、愛国心、宗教、の三章から成っている。

1) 倫理学と歴史哲学

トレルチの問題意識は、概念的に確実で明白な倫理学が歴史的相対主義をどの程度まで統制し、制限することができるのかということにある。彼は倫理を①人格性の道德および良心の道德と②文化価値の倫理に分類している。良心の道德は、人格性の尊厳と統一性という目的から出てくる道德である。それは純粹に形式的なものであり、従って時間や歴史にかかわらない道德である。良心の道德が歴史的に制約されるとしても、それはただその発現の仕方と場所、あるいはその適用の方向と範囲に関してだけである。良心の道德はその本性上、時間にかかわりなく妥当する道德命令にまで展開されて行く。トレルチが人格性の道德と言うとき、それは決して単なる個人道德の意味ではなく、自然的存在と

しての個人や集団を超えて、自由に基づいて自己自身を創造して行くことを意味している。人格性の内容は自由と創造である。それは自己自身においてのみならず、他者との関係においても実現されるべきものである。従って個人的人格性と同時に、集団的人格性が要請されるのである。ではこの形式的・倫理的当為は、トレルチが問題としている事柄——歴史の示す生の流れに一定の枠を与え、一定の形態を与えること——を解決しうるのであろうか。トレルチは、この問いに対して「然り」とか「否」と答えることはできないとする。何故なら、自然と道德の戦い、自己保存の要求と道德的人格性を形成しようとする要求の戦いが完全に調停されることは、決してないからである。人間は自然的存在であると同時に理性的存在である。両者の調和は、各自がよく考えて危険を承知の上で行なう両者の新たな「妥協」¹⁶⁾にのみ存在する。与えられた状況の下で、自然と理性の闘争を自己の責任において調和しようと努めること、ここに行動の責任性と良心性がある。良き意志つまり良心とは、その時々状況に応じて「自然と理性の妥協」をはかる意志のことである。歴史相対主義に対して提防を築く行為は、個人の良心の決断という意味での「絶対的規範」をできるだけ実現しようとする相対的行為である。この世の歴史は個人の最後の決断や救済の前提であり、この歴史は理性と自然的衝動の混合から成り立っているのである。

これに対して文化価値は、どこまでも歴史的な形成物であり、様々の文化領域（家族、国家、法、経済、学問、芸術、宗教など）に分かれている。歴史的な展開をとげたそれぞれの文化領域は、個性的な形成物である。それらはまず「倫理学」ではなく「体系的・精神諸科学」の対象となる。それらが倫理学の対象となるのは、それらが自らの究極目標を問うときである。最終段階に到ってはじめて、諸科学は倫理学に合流することになる。文化の倫理は、良心の道德——それは歴史から抜け出して無時間的に妥当するものへと入って行く——と異なっており、歴史と発展の中へ、つまり個性的なものの領域の中へと入って行く。良心の道德は、自然的基盤と全面的に対決する関係にあったのに対して、文化価値

は、確かに少しずつ自然的基盤から解き放たれては行くが、しかしその結びつきを完全に断ち切ってしまうことはない。それは漸進的な分離過程である。ただし文化価値は、良心の道徳が全く無くても成り立つというものではない。もしも良心の道徳が無くなるようなことが起これば、文化も必ず崩壊してしまうであろう。人格性の道徳は、文化価値が無くては作用し始めることができないし、文化価値は、人格性の道徳が無くては実現されることがないのである。

「歴史的生の流れに堤防を築き、一定の形を与えて行くという課題」に対する唯一の答えは、様々の文化価値を、一定の大きな文化圏の内部において、現在および将来のために一個の統一体にまで総合することである。これはもともと運命的と言える文化綜合に終る可能性が強いが、トレルチが問題とするのは「意識的に構成された綜合」である。この場合の構成とは、理性の本質とか世界過程の法則とかを手がかりとしてなされるアプリオリな構成ではない。むしろそれは、一種のアポステリオリな構成である。このためには、何よりもまず自分自身の属する文化圏の種々の前提を知り、その歴史と運命を知らなければならない。この過程で最終的に問題となるのは、中心となる価値の選択とその他の諸価値との関連である。トレルチは、それは結局一個の人格的な生活行為の問題であるとする。文化綜合の場合にも、創造的な行為と責任をとる覚悟をもつ良心こそが決定的に重要なのであり、文化価値の体系を良心の道徳の体系と結びつけるのは、個人の人格的良心である。それは行動し形成する精神である。従って倫理の段階では、この歴史形成を担う姿勢というものが要求されてくる。この意味で「最後には信仰が決定を下し、信仰が正当化するのである。」¹⁰⁾ 倫理学は、その基礎的原理を普遍妥当的な形で設定することはできるが、その結論を無時間的に普遍的に妥当する形で規定することはできない。倫理学は完結不可能な学問なのである。しかしだからと言って、これは歴史相対主義に甘んずることではない。個性的な文化綜合には、ある客観的で普遍妥当的なものがひそんでおり、それは知的に構成されるというよりも、感知されるものである。歴

史主義は倫理によって克服されるのである。

しかしこの客観性は、深い主観性に包みこまれており、個人的な人格的決断に基づいている。もしそうだとすれば、いったいこの個人的解決はどのようにして共通精神となることができるのであろうか。トレルチの言う「創造的妥協」¹⁷⁾を、内容のない自由主義や寛容と混同してはならない。それは「闘争と貫徹」であり、大切なのは、共通精神もまた個別化されたものであるということである。共通精神を一元的なものと解しているとすれば、それ自体が幻想である。本来われわれは、むしろ一元的で統一的な生活圏の中に生きているのではなく、いくつかの複数の生活圏に生きている。それらの一つ一つは独自の倫理的共通精神をもっている。「徹底的で絶対的な解決といったものは存在しなく、ただ闘争的に、部分的に、そして総合的に結合する解決があるのみである。……歴史をそれ自体の中で超越することはできなく、……歴史それ自体の中では、ただ相対的な諸々の克服があるのみである。」¹⁸⁾

2) 世界の諸宗教の中でのキリスト教の位置

トレルチは、『キリスト教の絶対性』こそが自分の学問上の中心問題であり、その内容は歴史的な思考・関心と宗教的真理・価値との衝突であることを述べている。これは近代の死活問題であり、歴史の一般法則は、歴史における神的理性もしくは神的生命が、常に新たに独特な個性化の中に開示されることにある。歴史的なキリスト教も、やはりそれ自体あくまで徹底的に個性的なものである。従ってキリスト教の絶対性に対する確信は、どこまでも個人の内的経験によって成立する。その洞察の正しさは、実際上の効果とか、全ての人生問題に対してそれを拡大適用することができる可能性とかによって、確かめられる。つまりそれは、ただ事後的に、しかも間接的に確かめることができるだけである。キリスト教の妥当性は、欧米人にむけられた神の顔である。世界の諸宗教はそれぞれの文化圏にふさわしい形で宗教意識が結晶したものであり、それはそれ自身の内的衝動に基づいて純化され、深化されるべきものである。他の宗

教との出会いは、どちらの宗教の内的発展にとっても有益であり、そこにあるのは一方から他方への転化や変化ではなく、和解と理解だけである。主観的絶対性と客観的絶対性の合一は、知られざる未来の事柄なのである。

3) 政治、愛国心、宗教

トレルチは、政治とは、対内的には永続的な秩序をもつように社会を一つに組織する術であり、対外的にはそのように組織された社会を擁護しかつ拡大して行く術であると定義している。政治は、対内的にも対外的にも権力を組織することを意味しており、それは人間の自然的な諸性質および自然的諸要求から生じてくるものである。この意味で政治とは、知性を通りぬけてきた自然な生活態度の一部である。政治は、精神生活のための前提ないし準備段階としてのみ意義を有するのであり、精神生活が栄えることのできるような物質的生活環境をつくり出すことを任務としている。これを実現するには、国民的限界を超越した勇氣と忠誠と献身が必要である。政治の現実には、自然主義と理想主義の妥協があるだけである。しかしこの妥協は、決して最も輕蔑すべき低俗なことではない。徹底した非妥協主義はかえって破滅に到るだけである。それはキリスト教の歴史が示している通りである。キリスト教は、全体としてみるならば、神の国と現実生活の、大規模なそのつど行なわれてきた妥協である。人間の運命は自然的生命と精神的生命の闘争であり、「もし歴史の本質が妥協であるとすれば、思想家もその妥協をまねがれることはできないであろう。」¹⁸⁾

われわれは、以上のような内容をもつトレルチの政治倫理を Kompromiss の倫理と呼ぶことができるであろう。『政治倫理とキリスト教』によれば、キリスト教の理念から直接的にしかも本質的に演繹された政治倫理というものは存在しない。キリスト教の道德は、愛の業にみられるように純粹に宗教的で個人道德的な動機から生じている。従って政治に対するキリスト教の影響力は、常に間接的なものである。キリスト教の理念は、初めから異なった方向にむかう二つの内容を含んでいる。その一つは「絶対的な人格性の価値の思想」であり、

他は「神の自然界の秩序に対する服従の思想」である。政治的には、前者は民主主義的で革新的な方向へとむかい、後者は貴族主義的で保守的な方向へとむかう傾向をもっている。この意味でキリスト教は、民主主義的であると同時に保守主義的なのである。ところが歴史的にふりかえてみると、この傾向が現実の政治の中で具体化するときには、自然法や既存の秩序の永遠化という非キリスト教的な要素が、大変重要な役割を果たしている。歴史研究の示すところによれば、福音は本来根本的に非政治的なものであり、しかも教会は、この終末待望の福音を原罪説と置きかえてしまった。トレルチは、この原始キリスト教の終末論も原罪論も、共に受け入れることができないと考えている。

しかしこの見解は、今日の聖書学的な研究からみると、大きな問題を含んでいる。また組織神学の視点からみても、福音は本当に全く非政治的であると言えるのかどうか、それは大きな問題である¹⁹⁾。だが本論文の課題はトレルチの政治倫理の内容を明らかにすることにあるので、ここでは、トレルチの思想を一つ一つ批判するという方法はとらない。むしろ、ここで明確にされた内容を、次の論文で受け継ぐという方法をとりたいと考えている。従って次回は、トレルチと全く対照的な仕方では政治倫理を考えている J. モルトマンについて論ずる予定である。

『キリスト教社会哲学』も、古代後期のキリスト教社会哲学というものは確かに存在したが、社会神学は存在しなかった、と言う。なぜなら、イエスの告知した神の国は全くの「将来のユートピア」であり、いかなる手段によっても、これを現代のための一つの社会哲学に変形することはできないからである。世俗の世界にかかわる宗教的社会教説は、本質的に妥協である。キリスト教社会哲学においてこの妥協を現実化する契機となったのは、絶対的・原初的自然法と相対的自然法との区別である。この区別は、キリスト教理念の把握の相違と結びついて、いわゆる教会型と分派型では全く違った機能を果たした。しかしいずれにせよ、十六、十七世紀まで影響力をもったこの社会哲学も、今日では全く

無力である。またキリスト教社会主義と言われるものからも、何も期待できない。現代では、宗教的なものと政治的・経済的・社会的なものは、互いに分離してしまっている。両者の結合は確かに必要であるが、それはどこまでも第二義的な事柄である。従って現在必要なのは、まず両者を区別して、次にそれぞれの立場から、もう一度相互理解をめざして努力することである。

『歴史主義とその克服』は、人格性の道徳と文化価値の倫理を区別している。前者は純粹に形式的なものであり、人間の自然的側面を乗り越えようとする。しかし人間は理性的存在であると同時に自然的存在であり、両者の調和には必ず妥協を伴う。歴史は、理性と自然的衝動の混合によって成り立っているのである。文化価値は歴史的で個性的な形成物であり、それはまず「体系的精神諸科学」の対象となる。それが倫理学の対象となるのは、それが自らの究極目標とかかわるときである。人格性の道徳と文化価値は相補的な関係にある。文化総合の場合も同様である。徹底的で絶対的な解決といったものは存在しなく、ただ闘争的に、部分的に、そして総合的に結合する解決があるのみである。キリスト教の絶対性に対する確信は、どこまでも個人の内的経験によって成立する。この主観的絶対性と客観的絶対性の合一は、知られざる未来の事柄である。政治とは、知性を通りぬけてきた自然的な生活態度の一部であり、政治の現実には自然主義と理想主義の妥協があるだけである。そもそもキリスト教それ自体が、全体としてみるならば、神の国と現実生活の大規模な妥協である。歴史が自然的生命と精神的生命の闘争の場であるとすれば、歴史形成に参加する者は創造的妥協をまねがれないのである。この意味において、トレルチの政治倫理は Kompromiss の倫理なのである。

(1982. 11. 24. 記)

註

- 1) Ernst Troeltsch. *Politische Ethik und Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1904.—以下 PEuC と略記する。
- 2) Ernst Troeltsch. *Die Sozialphilosophie Des Christentums*. Zürich: Verlag

Seldwyla, 1922.——以下 DSdC と略記する。

- 3) 拙論「キリスト教倫理学における『主体性と客観性』の相克」『東北学院大学論集』「教会と神学」第10号, 1978, 12, 1-47頁。

なお本論文の第三章では上記の書物の他に Ernst Troeltsch. *Der Historismus Und Seine Überwindung*. Fünf Vorträge, eingeleitet von Friedrich von Hugel, Neudruck Der Ausgabe Berlin. 1924, Aalen: Scientia Verlag, 1966. (——以下 DHusU. と略記する。) の内容について論ずることになっている。

- 4) PEuC., 3.
- 5) PEuC., 4.
- 6) PEuC., 16.
- 7) PEuC., 22.
- 8) PEuC., 24.
- 9) PEuC., 31.
- 10) PEuC., 38.
- 11) PEuC., 43.
- 12) DSdC., 9.
- 13) DSdC., 13.
- 14) DSdC., 25f.
- 15) DSdC., 34.
- 16) DHusU., 40.
- 17) DHusU., 47.
- 18) DHusU., 60.
- 19) 拙論「復活の神学」『東北学院大学論集』「教会と神学」第14号, 1983, 3, 1-69頁参照。